

Instituto Intercontinental de Misionología

Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura

Problemas de interculturalidad

Cultura, interculturalidad y globalización

Profesor: Dr. Ramiro Gómez Arzapalo

Alumno: Díaz Hidalgo Irvin

19 de septiembre de 2021

Cultura, interculturalidad y globalización

Por Irvin Díaz Hidalgo

A manera de presentación

En un mundo globalizado, el problema de la cultura y su construcción, los procesos de interculturalidad (inclusive al interior de un mismo Estado soberano), los discursos unilaterales y absolutistas (que pretenden *pre*-definir las esferas simbólicas más importantes para los seres humanos) e inclusive la misma dimensión cultural de la globalización, son objetos de reflexión para los filósofos de la cultura, no sólo como problemas que obligan a replantear las concepciones de mundo y las prácticas de vida, sino además, como espacios de discusión que puedan promover una convivencia más armónica entre los seres humanos y sus muy distintas y diversas culturas. En este orden de ideas, en este texto se comentan algunos temas propios de los problemas que implica el concepto de interculturalidad y que, aunque parezcan muy distantes los unos de los otros, comparten un común denominador: la necesidad de reconocer las diferentes expresiones culturales de los seres humanos y la posibilidad de llegar a acuerdos que permitan solucionar algunos de los problemas más acuciantes que enfrenta la humanidad.

a) Sobre el concepto de cultura

La realidad no es una cosa única y homogénea, señala Cassirer en su *Antropología filosófica* (2020) y, por lo tanto, cada organismo, como ser monádico, posee un mundo propio a partir de *su* experiencia en el mundo. En este sentido, en el mundo construido por los seres humanos, se encuentra la marca constitutiva del hombre: un sistema simbólico que le ha permitido vivir más allá del mundo físico y que llamamos cultura. Así, el lenguaje, el mito, el arte, la ciencia y la religión constituyen parte de este universo simbólico llamado cultura.

A partir de este concepto es que Cassirer amplía la definición aristotélica de hombre como animal racional que, si bien no ha perdido su fuerza (pues la racionalidad sigue siendo un rasgo común a todas las actividades humanas), a partir de la concepción de cultura como medio artificial que posibilita la vida del hombre, se ve superada por un nuevo concepto de hombre como “animal simbólico”.

En este sentido, resulta innegable el carácter simbólico que presentan las principales actividades humanas y, lo que resta demostrar, para el pensador alemán, es si este rasgo es exclusivo de los seres humanos y, por lo tanto, si sirve como elemento demarcador de la especie frente al resto de los animales[1]. Si bien se reconoce que algunos animales no siempre responden de forma directa o instintiva frente a los estímulos del entorno y que, por ejemplo, algunos antropoides han mostrado en su comportamiento procesos simbólicos, lo cierto es que el punto de partida para un análisis serio del asunto lo representa la determinación conceptual del lenguaje. Y la cuestión fundamental es que el lenguaje no constituye, nunca, un fenómeno simple y uniforme.

Así, aunque se puedan reconocer "científicamente" formas elaboradas y complejas de lenguaje animal, siempre se dará cuenta de la falta de "signos" que posean una referencia objetiva (y no meramente emotiva), es decir, de un sentido. Aquí, el filósofo neokantiano de la Escuela de Marburgo separa, definitivamente, al animal simbólico del resto de las especies: los seres humanos tienen un lenguaje que supera la simple función emotiva: el lenguaje proposicional.

De lo anterior se sigue que, efectivamente, el carácter simbólico de los seres humanos es exclusivo de éstos y, por tanto, la mejor definición de hombre es aquella proporcionada por Cassirer: el hombre es un animal simbólico. Sin embargo, habría que distinguir entre signos y símbolos. Los primeros son una parte del mundo físico del ser (operadores) mientras que los símbolos son una parte del mundo humano del sentido (designadores). Así, los símbolos no pueden ser reducidos a meras señalas[2]. Son, con su característica de "universalidad", la puerta que da acceso al mundo humano, que es el mundo de la cultura.

---

[1] Interesante el hecho de que, desde Aristóteles, en la antigüedad clásica, pasando por Rousseau en los albores de la Ilustración, y hasta Cassirer en pleno siglo XX, siempre se ha definido al hombre en términos de un animal "algo" (político, depravado, simbólico) pero siempre animal, reconociendo la importancia del camino que debe seguir el ser humano para "ser mejor" y que constituyera una de las principales preguntas que, desde la antropología cultural, planteara Kant.

[2] Los ejemplos propuestos por Cassirer, respecto al trabajo de los primeros conductistas, empero, no parecen ser muy adecuados, porque Cassirer está buscando una argumentación filosófica para explicar el concepto de cultura, mientras que los experimentos a que hace referencia (Pávlov y Thorndike) se refirieron a una propuesta mucho más científica (el conductismo, sin duda, buscaba respuestas a partir de una postura positivista que miraba con rigor científico la conducta de los animales). Aunque no lo cita, de seguir sus conclusiones sobre la inteligencia de los animales, en el caso del trabajo de Watson, el filósofo alemán tendría que haber reconocido que, si bien la construcción del lenguaje simbólico es propia únicamente de los seres humanos, también es cierto que éstos últimos también pueden ser "condicionados" sobre la base de esquemas E-R.

Adicionalmente, al estudiar el problema de la dependencia del pensamiento relacional con el pensamiento simbólico, Cassirer destaca que, en la construcción simbólica de este mundo artificial llamado cultura, el hombre ha desarrollado una capacidad para aislar relaciones y considerarlas en sentido abstracto, a la manera de las matemáticas. Ello, el pensamiento reflexivo en palabras de Herder, también es consecuencia de la creación y naturaleza del lenguaje como expresión simbólica por excelencia. La matemática (citada por Cassirer en palabras de Platón en términos de la "geometría") es el ejemplo por excelencia de este "lenguaje abstracto". Así, sin el simbolismo, concluye Cassirer, la vida del hombre sería la de los prisioneros de la caverna de Platón, limitado a sus necesidades biológicas y sin acceso al mundo humano.

b) La unicidad religiosa como barrera para la interculturalidad

Respecto al problema de la interculturalidad y sus consecuencias, en su "Declaración *Dominus lesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia", Ratzinger declara que "La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones (precisamente en el diálogo intercultural con otras religiones) hay de santo y verdadero" y que la Iglesia católica "Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y las doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres". Hasta aquí parece haber un verdadero diálogo interreligioso. Sin embargo, poco después declara que, desafortunadamente, la misión magisterial de predicar el evangelio, misión de primer orden para los creyentes en Jesucristo, es puesta en la modernidad "en peligro por teorías de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo *de facto* sino también *de iure* (o de principio).

Estas teorías (que bien podrían considerarse como simples procesos de interculturalidad, en el seno de las diferentes sociedades y grupos sectarios que habitan el mundo) niegan, en opinión del hoy "Papa emérito" de la Iglesia de Roma, verdades irrenunciables de la fe católica (como el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo, la naturaleza de la fe cristiana con respecto a la creencia en las otra religiones o el carácter inspirado de los libros de la Sagrada Escritura) y lo hacen a partir de presupuestos, ya sean de naturaleza filosófica o teológica, que obstaculizan la inteligencia y la acogida de la verdad revelada.

En este sentido, Ratzinger considera primordial defender los principios rectores del pensamiento cristiano, con el objeto de procurar la revelación cristiana y el misterio de Jesucristo y de la Iglesia, como verdades absolutas: a) la plenitud y definitividad de la revelación de Jesucristo, b) el *logos* encarnado y el espíritu santo en la obra de la salvación, c) la unicidad y universalidad del misterio salvífico de Jesucristo, d) la unicidad y unidad de la Iglesia, e) la Iglesia, reino de Dios y reino de cristo y f) la iglesia y las religiones en relación con la salvación.

Por referir algunos ejemplos (pues no tiene caso citarlos todos, siendo como lo es que la "argumentación" prácticamente idéntica en ellos) respecto a la plenitud y definitividad de la revelación de Jesucristo, éste parece ser, para Ratzinger, el fundamento de la actividad misionera de la Iglesia, porque debe aceptarse, sin vacilaciones, como verdad absoluta de la iglesia, la muerte, resurrección y revelación de Jesucristo y, como actividad primaria de la Iglesia, la predicación del evangelio. Ello refuta el escepticismo sobre el carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo (común en otras religiones): la verdad sobre Dios no puede ser abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano, por lo menos no si se acepta que ella sigue siendo única, plena y completa, porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado.

En lo tocante al *logos* encarnado y el espíritu santo en la obra de la salvación, Ratzinger nuevamente afirma que debe creerse "firmemente" en que Jesús de Nazaret, hijo de María, y solamente él, es el Hijo y Verbo del Padre, porque de no creerse ello, se da pie a considerar la figura de Jesucristo como una más en el desarrollo histórico de la fe, lo cual lógicamente propicia la aceptación de un pluralismo religioso (gravísimo pecado). Jesucristo es *el logos*, y es contrario a la fe cristiana y a las Sagradas Escrituras (que es la fuente casi única de todas las afirmaciones hechas en el documento) pensar lo contrario.

En el mismo tenor, al discutir la unicidad y universalidad del misterio salvífico de Jesucristo, Joseph Ratzinger insiste en que debe ser absolutamente aceptado que Dios envió a su hijo a la tierra para la salvación que tiene en él su plenitud y su centro. Serían, por lo tanto, contrarias a la fe cristiana y católica, aquellas propuestas de solución que contemplen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo (Ratzinger, 2017: 9).

Caso similar ocurre con el principio de unicidad y unidad de la Iglesia. Cristo no estableció una "simple comunidad de discípulos"; constituyó a la Iglesia como *misterio salvífico,* por lo que él está en la Iglesia y la Iglesia está en él. Los fieles*, ergo,* "están obligados a profesar una continuidad histórica entre la Iglesia fundada por Cristo y la actual Iglesia católica, pero reconociendo siempre una sola y única Iglesia". Finalmente, respecto a la iglesia y las religiones en relación con la salvación, baste decir que, para el antiguo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, si bien se acepta que las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios, ninguna de ellas puede ser considerada divina, en tanto dicha característica es propia únicamente de los sacramentos cristianos.

A decir de Boff (2000: 2), y se está plenamente de acuerdo con él, se trata del "sistema romano, férreo, implacable, cruel y sin piedad" en donde "Cristo es el único camino de salvación y la Iglesia es el peaje exclusivo. Nadie recorrerá el camino sin antes pasar por ese peaje". En este sentido, Boff se pregunta ¿por qué este reduccionismo? Parece ser que, la primacía y superioridad absoluta que se afirma en el texto de Ratzinger se debe y es consecuencia de la hermeticidad propia de un sistema cerrado hasta el final de los tiempos, por lo que nada de lo que suceda en el mundo de lo terrenal podrá cambiarlo. Así, no hay fe o Iglesia fuera de la católica y, frente a este aparente totalitarismo, sólo puede quedar para todos los *pseudo*-fieles de otras "creencias" la posibilidad de la conversión.

Efectivamente, no hay posibilidad en el documento de una mirada de verdadero diálogo interreligioso, porque la posición unilateral de la doctrina católica descalifica, *ab initio*, la característica de igualdad que constituye la *conditio per quam* para aquel. Para Boff, lo que comparte esta visión de la fe, con otras posturas totalitarias (como el nazismo alemán, las dictaduras latinoamericanas y, en general, el neoliberalismo económico global), es el principio de una realidad que comienza y termina, precisamente allí donde comienza y termina la ideología totalitaria. Nada puede existir con criterios de validez, fuera del pensamiento totalitario, precisamente porque éste cierra, de forma, absoluta la posibilidad de pensamiento divergente: "Todos los demás están en el error" (Boff, 2000: 4). En este orden de ideas, el teólogo brasileño reflexiona sobre el proceder de todos los regímenes totalitarios que, más que convencer por el argumento, imponen, so pena de destruir, desmoralizar o deshumanizar.

¿Cómo se llegó a este pensamiento unitario y absolutista? En realidad, se trata de mecanismos de legitimación, muy al uso de la Edad Media, en donde la jerarquía de Roma elabora la teología "con el objeto de justificar, reforzar y sacralizar su poder" (Boff, 2000: 5). ¿Por qué se sostiene esta teología acrítica? Por el carácter divino que sus autores le confieren. Así, al negar el desarrollo histórico del pensamiento religioso y al establecer en la figura del Vicario de Cristo la autoridad única e indiscutible, no sólo de los fieles, sino de todo el mundo que aspira a la salvación, la Iglesia católica asegura el poder de la esfera religiosa, aún a costa de un pensamiento que bien puede calificarse de irracional y contrario a la formación teológica. Asimismo, atendiendo al concepto de cultura, entendida ésta como la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos (Giménez, 2000: 27-28), pareciera que la idea de religión, de Iglesia y de fe del antiguo Cardenal Ratzinger, no forman parte de la esfera cultural del hombre, en tanto atienden a un unitarismo excluyente que niega la otredad y la subjetividad de aquellos que no profesan *la* religión. Además, en opinión de Boff, el documento cardenalicio carece de todo sustento argumentativo porque omite la esencia del cristianismo que es el "amor", pues no únicamente la fe salva, sino la fe "informada de amor". Omite, además, la referencia a la pobreza, que es la piedra fundamental en la que se finca el criterio principal de salvación, porque "Dios está en los pobres", en razón de su pobreza. En general, no se puede sino estar en total acuerdo con Boff al señalar que el documento, amén de estar plagado de afirmaciones *ad verecundiam*, se aleja de forma absoluta del clima de benevolencia y alegría que se puede leer en buena parte de las Escrituras (sobre todo del Nuevo Testamento). Con ello, Ratzinger aleja el ecumenismo de la jerarquía vaticana y aunque Boff piensa que otros hombres de fe, al interior de la Iglesia católica, sí fomentan un verdadero diálogo interreligioso, lo cierto es que resulta común, en el conflicto cultural religioso actual, observar este tipo de afirmaciones absolutistas en donde cada quien defiende su religión como aquella única y verdadera.

c) La guerra contra el terrorismo (y contra su concepto)

Recientemente (precisamente el 11 de septiembre pasado), alumnos de posgrado de una Escuela de Negocios, en donde quien esto escribe da clases desde hace poco menos de una década, se preguntaban por la "humanidad" de aquellos que perpetraron el ataque al *World Trade Center* de la Ciudad de New York.

Llamó mi atención el que un ataque (por demás totalmente lamentable y condenable, de la manera más enérgica posible) esté siempre presente, aún en aquellos que no son nacionales del país americano, por la fecha en que ocurrió (la mayoría ignoraba cualquier contexto superior de suceso). Lo curioso, se insiste, es que los mencionados alumnos relacionaron la fecha, el 11 de septiembre "exclusivamente" con el ataque a las torres gemelas, en el distrito financiero neoyorkino.

Cabría preguntarse, en fecha tan singular, ¿qué significa, para el pueblo de Chile, por ejemplo, la fecha 11 de septiembre? Porque, sin menospreciar la lamentable pérdida de 2.996 vidas humanas (incluyendo a los 19 terroristas y 24 desaparecidos) durante los atentados en Manhattan, a lo largo de la dictadura militar en el país sudamericano (de corte imperialista y absolutista en grado superlativo, impuesta por los Estados Unidos y la CIA a través del genocida Augusto Pinochet), el número de víctimas humanas resulta desproporcionadamente mayor.

Así, de acuerdo con los informes de la Comisión de Verdad y Reconciliación (conocido como "Informe Rettig"), la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, y la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura ("Informe Valech"), la cifra oficial de víctimas directas ascendería a 31, 686 personas, de las cuales 28, 459 casos fueron víctimas de tortura y, por lo menos, 3,227 casos fueron víctimas ejecutadas o desaparecidas (2,125 muertos y 1,102 desaparecidos). Pero parece que, en la cultura popular occidental de hoy día, estas víctimas no son tan lamentables como las sufridas en suelo americano.

Es en este orden de ideas que está escrito el texto del lingüista estadounidense Noam Chomsky "La nueva guerra contra el terror" (La Jornada, 7/11/2001)[3]. Seguramente, además de la situación que se vivía en Afganistán a inicios de siglo (y que paradójicamente aún se vive después de 20 años de guerra con el talibán), es precisamente a eventos como la dictadura militar en Chile o el terrorismo internacional contra Nicaragua (por el que los Estados Unidos de América fue condenado por la Corte Mundial) a que se refería Chomsky cuando aseveró que "por desgracia hay crímenes terroristas con efectos más prolongados, que son más extremos" (2011).

---

[3] La conferencia original la dictó Chomsky en el MIT, el día 18 de octubre de 2001.

La novedad en el caso de las torres gemelas fue que las bajas se produjeron en el territorio norteamericano, cuando por costumbre siempre han sucedido en muchos otros países. En efecto, durante más de dos siglos, el colonialismo imperialista llevado a cabo por los Estados Unidos, siempre a base de matanzas, guerra y exterminio, había librado sus batallas en la lejanía, salvaguardando la vida ideal norteamericana. Eso es lo que hace diferente el ataque del 11 de septiembre. El mundo sin duda se ve distinto, cuando el atacado es el suelo propio.

El problema estructural para Chomsky es que el concepto de terrorismo se mal entiende. Es el concepto de terrorismo el que hay que revisar. No sólo porque en realidad funciona (la violencia funciona y si no que le pregunten a Europa) sino porque el terrorismo no es el arma de los débiles; es el arma de los que detentan el poder hegemónico geopolítico, sólo que, usado por ellos, no se llama terrorismo.

Además, el terrorismo funciona porque es ocultado profundamente, "y las consecuencias absolutas del monopolio de la violencia pueden ser muy poderosas en términos ideológicos" (Chomsky, 2011). Así, Estados Unidos, promoviendo golpes de Estado, manteniendo colonias disfrazadas de Estados soberanos (como Honduras en los años 80), subvencionado armamento ilegal en países subdesarrollados y financiando a Israel (en todos los sentidos) para su guerra eterna con Palestina, puede considerarse como el Estado terrorista por excelencia, sólo que siempre en suelo ajeno. *Ergo,* Estados Unidos y sus buenas acciones alrededor del mundo nunca se van a encontrar en los grandes trabajos académicos o institucionales sobre el terrorismo.

El problema, insiste Chomsky, es que estos actos no encajan en la definición de aquellos que "sufren" ataques terroristas. Ciertamente, cuando Estados Unidos busca terroristas de este tipo no busca en las oficinas de la CIA que, en efecto, lleva décadas amamantando y proporcionando todos los medios posibles para lo que ellos denominan "la violencia o la amenaza de violencia para lograr objetivos políticos o religiosos a través de la intimidación, la coerción o la provocación de miedo". No resulta raro que, aún después de 20 años, buena parte de los países en medio oriente estén furiosos con Estados Unidos: por su apoyo a regímenes autoritarios y brutales, por su intervención para bloquear cualquier tendencia hacia la democracia o, se podría agregar, a autogobernarse (el caso de Cuba y el bloqueo económico merecería otro artículo) o por su intervención para detener el desarrollo económico.

d) La educación intercultural a debate

Pero el problema de la interculturalidad no es privativo de los conflictos religiosos o armados. Díaz y Rodríguez (2003) se plantean el debate de la educación intercultural. Para los educadores argentinos, la educación intercultural se refiere a una tendencia reformadora en la práctica educativa, con la que se intenta responder a la diversidad (diferentes grupos étnicos y culturales) en el seno de una sociedad dada, así como a los problemas específicos que ésta plantea. Se trata de una educación que tiene por objeto el mejorar el rendimiento de las poblaciones étnicas y culturales minoritarias y, a la vez, preparar a los alumnos del grupo mayoritario para aceptar y aprender las culturas y experiencias de los grupos minoritarios (Banks ,1989, en Díaz y Rodríguez, 2003). El problema nuevamente está en la definición, porque, desde la mirada de lo exclusivamente pedagógico, este concepto oculta una pléyade de posturas que van, desde programas dedicados a promover la escolarización de minorías étnicas (a partir de enfoques de tipo compensatorio), que pasan por aquéllas que ponen sobre la mesa la naturaleza homogénea y negadora de la diferencia de los sistemas educativos tradicionales (se añadiría, enarbolando la bandera de la igualdad y la no discriminación), y hasta visiones críticas que enfatizan las diferencias y desigualdades en las sociedades capitalistas y al interior de las mismas (Muñoz, 1997, en Díaz y Rodríguez, 2003).

El problema central es que los sistemas educativos han estado, históricamente, orientados a la formación de identidades hegemónicas (por ejemplo, los mexicanos) y a la transmisión y validación de modos de ser y conocer, excluyendo o marginando otros. Así, no se habla de la educación de niños mayas en la península de Yucatán o de la educación de los mixtecos en la sierra de Guerrero, sino sólo de la educación de los mexicanos, aunque en palabras de San Miguel (2016) “México son muchos Méxicos”.

Frene a esta situación, los Estados han intentado aplicar políticas de tipo compensatorio y resarcitorio que, más que constituir verdaderas políticas públicas de carácter intercultural, sólo terminan se concentran en el resarcimiento e incluso, a veces, en la recompensa vinculada al clientelismo (Díaz y Rodríguez, 2003). Más aún, se está de acuerdo con los profesores argentino cuando afirman que “La pedagogía resultante de estos argumentos no puede ser otra que la del control y el disciplinamiento de los riesgos potenciales, incluso de la ‘violencia social’ (Díaz y Rodríguez, 2003: 5).

Aunque el texto de Díaz y Rodríguez es muy amplio (sólo este texto podría ser objeto de reflexión en lo particular) se está de acuerdo con los autores cuando éstos mencionan que la apropiación del concepto de interculturalidad, extendido más allá de lo educativo, puede situarse como estrategia general para hacer frente a las políticas monoculturales del Estado, que son aquellas que tradicional y hegemónicamente se han construido por parte de la mayoría de los países latinoamericanos.

La diferencia está entre reconocer formalmente la diversidad intercultural, o bien, reconocerla plenamente, porque lo primero no es suficiente. De reconocerse así, la interculturalidad puede entenderse como un proceso de democratización y reorganización del Estado, se añadiría, cuando al interior de éste existen diferencias culturales que implican la heterogeneidad de la población.

e) Globalización y antropología cultural

Finalmente, para dar un contexto a toda esta pléyade de textos, Rosas proporciona una definición de globalización, proceso en el que se enmarcan los principales problemas de interculturalidad discutidos en este texto. Así, la globalización es la intensificación en el movimiento mundial –antes fragmentado por las fronteras– de los capitales, las tecnologías, las comunicaciones, las mercancías y la mano de obra, integrándose en un mercado de escala internacional (1993: 79). Inmediatamente, aclara la profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana, este proceso no es integral, alrededor del globo, sino que está dado fundamentalmente por regiones supranacionales que buscan constituirse en nuevos polos de poder económico y político.

El problema es que el paisaje de la globalización es fragmentado y profundamente polarizado. Ha provocado fuertes desequilibrios en la estructura de la actividad económica, generando grandes diferencias en la distribución de la riqueza y los empleos, siendo esos desequilibrios mucho más marcados, por ejemplo, en la región de América latina.

En estas economías, y como consecuencia directa de este proceso de globalización, se ha impulsado la degradación del sector industrial, se ha disminuido el porcentaje de empresas con presencia sindical, se han deteriorado los salarios y, se puede agregar al panorama de la autora (pues el texto se acerca a los 20 años de vida) se ha aumentado la contratación informal de personal, a través de esquemas denominados “outsourcing”.

No obstante, para Rosas, falta discutir, críticamente, una dimensión cultural de la globalización. En este sentido, no queda claro el papel de los procesos culturales en la estructuración global. Si bien se reconoce que, a la par del proceso de consolidación de un sistema económico mundial, se han dado procesos que lo apuntalaron en el plano cultural, como la relación entre tiempo y espacio, la desterritorialización, el resurgimiento de las identidades locales, el nacimiento de procesos de homogenización cultural, así como procesos en donde lo internacional se funde implacablemente con lo local (hibridación).

La solución parece ser la mirada de los procesos de globalización a partir de la antropología cultural. En efecto, el saber antropológico parece ser más necesario que nunca, porque permitiría equilibrar la visión del efecto unificador de los factores globalizantes y fomentaría el reconocimiento de las muchas y muy variadas respuestas que han surgido frente a ellos. Así, amén de reconocer la necesidad de repensar la antropología a través de registro minucioso de la pluralidad cultural, se necesita articular la riqueza de las descripciones con un cuerpo teórico y conceptual que permita formular alternativas a un nivel global.

En este orden de ideas, Rosas reflexiona sobre cinco aspectos concernientes a la manera en la que se ha venido desarrollando la investigación y a las transformaciones que puede emprender, cuando se estudian los procesos globalizantes a la luz de la antropología cultural: la conceptualización integral de la cultura, el acercamiento a lo local globalizado, la crítica de categorías bipolares, una nueva definición de identidad y, finalmente, los estudios sobre recepción cultural.

La autora concluye que las reflexiones antropológicas han encaminado sus esfuerzos básicamente hacia dos objetivos: por un lado, equilibrar la visión sobre el efecto unificador de la globalización y, por otro, alertar sobre las nuevas desigualdades que entraña este proceso. No obstante, el pendiente más importante sigue siendo la necesidad de reflejar las desigualdades del proceso de globalización. Así, ni siquiera conceptos como el de "hibridación" logran dar cuenta del conflicto y la desigualdad existente en la mezcla cultural, pues apenas empiezan a darse, en la antropología, los primeros intentos por construir un nuevo nivel de conceptualización de la globalidad (Rosas, 1993: 89). El primer paso parece, no obstante que se ha dado: reconocer que la centralidad ya no se construye como en el pasado, pues ahora ésta dirige su atención a los flujos y circuitos culturales mundiales.

A manera de cierre

Como se ha podido observar, los problemas de interculturalidad vienen dados desde distintas aproximaciones a la definición de cultura y, sobre todo, se derivan de la falta de reconocimiento de las diferencias culturales que existen, desde la religión, la política, la educación y los procesos globalizadores que caracterizan a la modernidad. En este sentido, la falta de reconocimiento y, sobre todo, de respecto de las distintas identidades culturales da lugar a los conflictos más disímbolos en prácticamente todas las esferas de la actividad humana. Es necesario, en consecuencia, que los distintos actores religiosos, políticos, económicos, sociales y geopolíticos, no sólo a nivel nacional, sino regional y mundial, pongan un énfasis verdadero en el reconocimiento de las diferencias culturales y diseñen políticas públicas (o doctrinas inclusivas y verdaderamente dialógicas, por lo que toca a los credos) que efectivamente impacten en una cultura de respeto la diversidad, sobre todo en los grandes conflictos armados que, hasta la fecha, siguen cobrando una inmensa cantidad de vidas alrededor del mundo.

Referencias

Boff, L. (2000). Joseph Card. Ratzinger: ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus*. En *Pasos, 92,* pp. 2−12.

Cassirer, E. (2020). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura.* México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

Chomsky, N. (2001). Injusticia Infinita. La nueva guerra contra el terror. En Suplemento de La Jornada, disponible en http://www.jornada.unam.mx/2001/11/07/per-nota.html

Díaz, R. & Rodríguez, A. (2006). La interculturalidad en debate. En *Astrolabio Nueva Época: Revista digital del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad*, 1, pp. 1−15.

Mantecón, R. (1993). Globalización cultural y antropología. En *Alteridades,* 3, *5*, pp. 79−91

Ratzinger, J. (2017). *Declaración* Dominus Iesus *sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. Roma: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.